

# 善珠『唯識義燈増明記』の「外道老莊」

——注釈から生み出される歴史認識

渡部 亮一

## 〔抄録〕

善珠『唯識義燈増明記』は慧沼の注釈を継ぐと主張するが、仏の一音を巡る「外道老莊」については、師説を転換させてそれを評価する。注釈前半部は三聖派遣説や老子化胡説から、菩薩の化身としての「外道」が継続的に出現するありようを説く。後半は『易経』『老子』『莊子』が仏の一音を説く經典に等しいことを示す。仏教と「外道」の差異、また中印度と中国の差異を捨象する

注釈行為は、第三国、日本国における仏教修行者の知の一端といえる。

キーワード 三聖派遣、老子化胡説、一音教、慧苑、仏教修行者の歴史認識

## はじめに

一般に仏典注釈とは、対象となる経論の理解を助ける目的で作られる。従って注釈テキストの内容は、基本的に原テキストに沿うものであり、とりわけ継承関係のある同一宗派においては、師のテキストを逸脱しないことが求められよう。善珠（七二三～九七）が、慧沼（六五〇～七一四）『成唯識論了義燈』（以下『了義燈』）を注釈した『唯識義燈増明記』（以下『増明記』）は、まさしくそうした関係にあ

る。

善珠は、慧沼の攻撃対象であった西明寺派のテキストも多く引用しており、異説をただ攻撃、排除するわけではないが、基本的には慧沼やその師の基の説を忠実に継承する。

ただし、正しく師説を継いだはずの『増明記』には、一読すると疑問を抱かざるを得ない箇所が含まれる。たとえば仏の一音を巡る菩提流支説については、「注釈」という関係では呼べないほどの字数を費やし、『了義燈』が問題ともしなかった内容にまで踏み込んでい

個々の注釈において師説を全面的に肯定しつつも、記述内容が『了義燈』を大きく外れ、その過剰な記述は時に師説を否定するかのような方向に向かうのである。

本稿では、そんな一音を巡る記述において、とりわけ詳細かつ特異な箇所である「外道老莊」の注釈を取り上げる。そこから、八世紀末の日本国における、仏教修行者の注釈がもつ意味を考えたい。

※本稿における『唯識義燈増明記』は、佛敎大学図書館所蔵の極樂寺文庫本を、大正蔵本（大）と校合の上で使用する。附録として当該箇所全体の翻刻を掲載したので、併せて確認いただきたい。

## 一 仏の一音と老莊説

『唯識義燈増明記』は八世紀後半に善珠によって書かれた全四巻の注釈テキストである。善珠は興福寺、次いで秋篠寺に住した僧で、法相唯識の立場から多くのテキストを遺したが、本書は法相宗第二祖と呼ばれる慧沼『成唯識論了義燈』に対する注釈となっている。

ただし善珠の注釈は、ひとり慧沼に向けられたものではない。慧沼『成唯識論了義燈』は基（慈恩大師、六三一〜六八二）『大乘法苑義林章』『成唯識論述記』『成唯識論掌中樞要』などを継いでおり、その向こうには玄奘・基の訳になる『成唯識論』がある。『成唯識論』もまた、世親『唯識三十頌』に対する十師の注釈を合わせて翻訳したもので、こうした連綿と続く注釈史を留意しなければ、善珠のテキストを

理解することはできない。

さて、問題とする「外道老莊」とは、『成唯識論了義燈』に登場する語句である。ただしこれも、基が菩提流支の一音教を論じた文脈に対する注釈であり、そこから確認する必要がある。

菩提流支について、基は次のように述べている。

古説を叙すとは、後魏に菩提流支法師有り。此に覺愛と名く。唯だ一時教を立つ。仏自在を得たるは都べて心を起すに説不説有るにあらず。但衆生感ずること有れば一切時に於いて一切の法を説きたまふと謂ふ。

叙古説者。後魏有菩提流支法師。此名覺愛。唯立一時教。仏得自在。都不起心有説不説。但衆生有感。於一切時。謂説一切法。

（基『大乘法苑義林章』<sup>2</sup>）

かつて菩提流支はこのように述べた。仏には説不説、つまり教えを説いたか説かなかったかという問題はない。教えを聞く衆生の側がどのように感じたか（あるいは感じなかったか）というだけであり、もし感ずることがあれば、一切時に一切法を説くと認識されるだろう。基はこのような菩提流支の考え方を一時教と呼んだ。この呼び名は法相唯識の立場である三時教に対するもので、一時に全てを会得できるため、頓教と呼ばれる。三時を是とする基にとっては、否定されるべき俗説であった。

しかし、こうした基の解釈には根本的な問題があった。菩提流支自身が説いたテキストは失われてしまったが、天台の智顗や華嚴の法蔵

など他宗の僧も軒並み取り上げており、それらによれば一時教ではなく「一音」教であった。

十は、北地の禪師は四宗五宗六宗二相半滿等の教を非して、但だ一仏乗にして二無く亦三無く、一音に法を説くに類に随つて異解す。諸仏は常に一乗を行ずるも、衆生は三と見る。但だ是れ一音教なりといふ也。

十者北地禪師。非四宗五宗六宗二相半滿等教。但一仏乗無二亦無三。一音說法隨類異解諸仏常行一乘衆生見三。但是一音教也。

（智顗『妙法蓮華經玄義』）

一に、後魏の菩提留支は一音教を立つ。謂く一切の聖教は唯、是れ如来の一円音教なるも、但、根の異なるに随ふが故に種種を分つなり。經に「一雨に潤さるる」等といひ、又、經に仏は一音を以つて法を演説したまふに 衆生は類に随つて各解することを得等と云ふが如し。

一後魏菩提留支立一音教。謂一切聖教唯是如来一円音教。但隨根異故分種種。如經雨所潤等。又經云。仏以一音演說法。衆生隨類各得解等。

（法藏『華嚴經探玄記』）

そもそも菩提流支は『維摩經』を元にこの説を述べているのだが、その經典にははっきり「仏以一音演說法 衆生隨類各得解」、つまり「一音」とある。仏は一音で説くが、聞く側それぞれに應じて異なる

解を得るというもので、決して一時の問題ではなかった。基のもっとも忠実な弟子といって良い慧沼ですら、菩提流支の一音教と記しており、基の解釈は相当に不自然なものであったろう。

聖教の中に一音をもつて說法すといふは二の不同有り。一には詞、二には法なり。『無垢稱經』の如き、皆、世尊其の語を同ずと謂ふは詞なり。或は厭離を生じ、或は歡喜する等は法なり。

聖教之中一音說法有二不同。一詞。二法。如無垢稱經。皆謂世尊同其語詞。或生厭離。或歡喜等法。 （慧沼『成唯識論了義燈』）

一音を解禁した慧沼は『維摩經』などが説く一音と、師説の整合を行う。そもそも同じく一音といつても、その指し示すものは幅広い。

ここでは『說無垢稱經』（玄奘訳。『維摩經』の異訳）のように一つの言語とみる考え方と、一つの法（教え）とみる考え方を対置する。後者のように教えが一つという意味であれば、一音＝一時とはならず、三時教との整合もそれほど困難ではない（『經典冒頭の「如是我聞一時」の「時」に諸説あるように、そもそも「一時」自体が自明の語句ではない）。慧沼はこうして、經典に説かれる一音が、すなわち頓教とは限らないことを明らかにする。

しかし一音を巡っては、『維摩經』系統とは別に、無視できないテキストがあった。基が一切取り上げなかったこの経論が、問題を複雑なものとする。

又、『婆沙』七十三に云ふが如し。一音とは梵音なり。若し支那の人來つて会坐に在れば、仏為に支那の音義を説くと謂へり。此

は法と詞とに通ず。又、云く、貪行者來つて会坐に在れば、仏為に不淨觀等を説くと聞くといふは、此れ即ち、唯法なり。

又如婆沙七十三云。一音者梵音。若支那人來在会坐。謂仏為説支那音義。此通法詞。又云。貪行者來在会坐。聞仏為説不淨觀等。

此即唯法。

（慧沼『成唯識論了義燈』<sup>6</sup>）

説一切有部のテキスト『阿毘達磨大毘婆沙論』には、仏の説法を巡るさまざまなエピソードが記される。支那人がその場にいれば、仏が支那音義で説くという記述は、そうした併記されるエピソードの一つだが、慧沼はこれを、法と詞の双方において一音だと述べる。このような議論は、先に慧沼が行った一音の分類自体が、そう簡単にできないことを示している。そして、この記述における最大の問題点は、一音＝梵音という箇所にある。この主張は、一音の性格を根本的に変えてしまうのである。

問ふ。能聞に随ふに現に声各殊る有り。若し所詮に拠るに法各差別あり。何ぞ一音と名づくるや。

答ふ。或は一利那、或は一無漏、或は且く一の所詮の法に随つていひ、或は一りの所化の生に随つていひ、或は如に従つていふ。総じて一つと名づくることを得たり。

問ふ。若し爾らば何が故に、『毘婆沙』に、一音とは梵音なり。若し支那人來つて会坐に在らば、仏為めに支那の音義を説くと謂ふと云ふや。

答ふ。小乗を以て而も定量とは為ず。既に如意の求むるに随つて

宝を雨らすが如し。故に生の感ずるに随つて、各各声を現ず。或は声の清淨なるを名づけて梵音と為す。

問。随能聞現声各有殊。若拠所詮法各差別。何名一音。答或一利那。或一無漏。或且随一所詮之法。或随於一所化之生。或從於如總得名一。問。若爾何故毘婆沙云。一音者梵音。若支那人來在会坐。謂仏為説支那音義。答。不以小乗而為定量。既如如意随求雨宝。故随生感各各現声。或声清淨名為梵音。

（慧沼『成唯識論了義燈』）

最初の問答では、一音の「一」の幅について説明される。ある人間の一生涯すらも一音と呼ぶ慧沼の回答からは、頓教かどうかなど全く問題にならない。しかしこの問答は、続く『大毘婆沙論』への疑問の入口に過ぎなかった。

二つ目の問いは、先のエピソードの真意を問うものである。つまり一音＝梵音と説くにも関わらず、『大毘婆沙論』では、もしも説法の場に支那人がいたならば、仏は支那の言語で説くだろうと述べる。支那音義は梵音ではない以上、その説明には矛盾があると問うのである。対して慧沼の答は、『大毘婆沙論』そのものが小乗説であることの限界を断った上で、感ずる側、つまり聞き手が誰であるかに応じて、それぞれの言語で理解されるという説を提示する。また清淨なる特別な声のみを梵音と呼ぶとも答えている。

この慧沼の理解は、極めて重大である。一音を「一時」と呼び頓教とする基の理解も、支那人には支那音義という『大毘婆沙論』も、基

本的には人間世界の言語の延長上に一音を位置づけている。しかし梵音が無数の解を生じさせる特別なものであり、清浄な声であるならば、そのような一音は決して普遍的な人間世界の言語ではない。ここに一音の神秘化が生じている。

そこで一説として提示され否定されるものこそ、本稿の主題となる「外道老莊」であった。

一に云く、如来は但だ一音を出す。未だ何を以て名と為るを知らず。而て衆生は心中に無量法門を聞く。此の答正しからず。問に答はざる故に。亦た外道老莊の説に同じき故に。

一云。如来但出一音。未知何以為名。而衆生心中聞無量法門。此答不正。不答問故。亦同外道老莊說故。〔慧沼『成唯識論了義燈』〕

この説は一音の「名」を問題とする。ここでの「名」は文字通り名付けであり、分節化を意味するが、如来の一音はどのような分節化以前の状態であり、衆生はそうした「名」を知らないままに無量の法を聞くという。慧沼はこの説を、二つの理由で否定する。問答の答になっていないというのが一つ目の理由で、「外道老莊」と等しいというのは、二つ目の理由である。

「名」を巡るこの説が「道可道非常道。名可名非常名」(『老子』)といった道教(道家)の文章を想起させることは間違いない。そして道教は仏教と対立関係にあった以上、慧沼がこのように注記して否定することも、とりたてて不思議ではなからう。

ところが善珠は、この「外道老莊」説をことさらに取り上げ、注釈

を積み上げるのである。

## 二 「外道」と大権菩薩

「末(末)知何以為名」等とは、第二、義意なり。如来は色声等麁相の功德無し。但し感縁に随ひて衆生は心に仏所説を聞くと謂ふ。『集』の此の二義を説く意の云く、此上の二釈は衆生に約す。故に『梵網』等に云く、「一音の中に無量法品を説く。」実に拠らば如来は説不説無し。今此の二義は『仏地論』の一師の所説と其の旨同じきなり。故に彼の論に云く、「仏の慈悲本願縁力と謂ふは、其の可聞者の自意識の上に文義の相の生ず。如来の説くに似たり。此の意は即ち是れ仏の本願の増上縁と為るに由りて、聞者の識にして文義の相有らしむ。此の文義の相は自の親善根力に依りて起ると雖も、而も本縁に就きて名を仏説と為す。仏は実に言無し。」「集』の説は此意に依るなり。実に拠らば如来は説不説無し。

末<sup>大</sup>知何以為名等者。第二義意。如来無色声等麁相功德。但隨感縁衆生心謂聞仏所説。集説此二義意云。此上二釈約衆生。故梵網等云。一音中説無量法品。拋実如来無説不説。今此二義与仏地論一師所説其旨同也。故彼説云。謂仏慈悲本願縁力。其可聞者自意識上文義相生。似如来説。此意即是由仏本願為増上縁。令聞者識有文義相。此文義相雖自親依善根力起。而就本縁名為仏説。仏

実無言。集説依此意。抛実如来無説不説。（善珠『唯識義燈増明記』以下ゴシック体はすべて同書の書き下し）

善珠によれば、「名」にこだわるこの説は『集』、つまり円測（六一三〜六九六）や道証（六四〇〜七一〇頃）ら西明寺派のテキスト（『西明要集』）に書かれたものらしい。<sup>7）</sup> 慧沼は法相宗内でのライバルであった西明寺派の排除に心血を注いでおり、この第二義の前にも、同書の第一義を挙げて否定する。

ただし善珠は、「外道老莊」に結びつけられるこの第二義を、ただ否定しているわけではない。如来には色や声といった（凡夫の目に見えるような）粗雑な姿はない。その代わりに、果報の縁によって衆生は心の中に、仏が説く声を聞くという。そこで『梵網經』や『仏地經論』<sup>8）</sup>が例証として引用され、「実に抛らば如来は説不説無し」、つまり方便ではない実においては、説いたか説かないかという区別など存在しないと述べる。

こうした善珠の注釈からは、「名」説を否定する意図は感じられない。

そうしていよいよ、「外道老莊」の注釈が始まる。慧沼の書きぶりだけを読めば、注釈の必要など全くないはずのこの四文字から、善珠は非常に根源的な問題を導くのである。

外道と言ふは、九十五の外道に非ざる也。孔丘、李老は本是法身の大士なり。仏法の外に遊履するが故に外道と名く。是れ邪見外道の類に非ざる也。

亦同外道老莊説者。言外道者。非九十五之外道也。孔丘李老本是法身大士。<sup>大慈</sup>遊履仏法之外故名外道。非是邪見外道類也。

まずは「老莊外道」の外道という語句に関する注釈である。彼らは外道といっても、いわゆる仏教が蔑む対象としての九十五の外道ではなく、単に仏教国ではない国に生きた者だから「外」なのだと言珠はいう。そして孔子と老子の名を挙げ、これら中国の聖人が実は「法身の大士」、つまり仏教における聖であることを指摘する。

如何に、識外に実有の諸法は得る可からざるや。

外道、余乗の所執の外法は、理、非有なるが故に。

如何識外実有諸法不可得耶。外道余乗所執外法理非有故。

（『成唯識論』巻第一<sup>9）</sup>）

このような解釈が慧沼、あるいはそれ以前の意に沿っていないことは、大元にあたる『成唯識論』の記述を見れば明らかである。ここは唯識の立場の正当性を主張する部分であり、「外道」は小乗などとあわせて否定される文脈にある。具体的には、「外道」は実有の立場にあるため、妄執を捨てられないという。この内容は後の注釈でも当然のように取り上げられ、他でもない『増明記』自体にも、慧沼経由でこの箇所由来する「外道」の記述が見える。もちろんそれは、『成唯識論』のいう「邪見外道」な内容であった。小乗仏教すら破される唯識において、非仏教者の老莊を評価する謂われはなかったと思われる。

しかし善珠は「外道」の解釈を変えてまで、その擁護にまわる。さ

らに「老莊」が孔子と老子に置き換わっている。突然の孔子の登場は、この後に引用される經典類と関係があるろう。

『灌頂』第六卷に云く、「閻浮界の内に振旦国有り。我は三聖を遣す。中に在りて人民を化道す。慈哀礼義、是れ足れり。上下は相平にして逆殊する者無し。」

乃至云く、「振旦国中に又小国有り、真正を識らず。礼法有ること無し。但殺害を加ふ。慈心有ること無し。三聖の教他（化）の道言は着かず、至りて吾法の没して千歳の後に、三聖人の過ぎ、法言は衰薄にして、設聞の道法は依受を肯ぜず。」

灌頂第六卷云。閻浮界内有振旦国。我遣三聖。在中化道人民。慈哀礼義是足。上下相平無逆殊者。乃至云。振旦国中又有小国。不識真正。無有礼法。但加殺害。無有慈心。三聖教他道言不着。至吾法没千歳之後。三聖人過。法言衰薄。設聞道法不肯依受。

最初に挙げられる『灌頂』経は『仏説灌頂塚墓因縁四方神呪経』で、中国で成立した疑経とも指摘されるテキストである。引用文は、現存大正蔵本とは一部異なる点がある。「道言不着」は大正蔵本『灌頂経』によれば「遺言不著（遺言は著れず）」で、字形近似による誤写の可能性は否定できないが、後にも「道法」とあり、このままでも理解はできようか。

ともあれこの経によれば、振旦国、つまり中国に仏が三名の聖を派遣して、人民を教化したという。また振旦国のある地域では、そんな三聖の教えすら薄れ、無法の地と化したらしい。この三聖の正体は

『灌頂経』に見えないが、善珠は細注によってその名を明らかにしている。

三聖とは、蓋し是れ孔丘、李老、顔淵をや。莊子は後人なるが故に三類に入らぬ也。

三聖者。蓋是孔丘李老顔淵乎。莊子後人故不入三類也。

『灌頂経』本文にはその名が載らない、「三聖」が、実は孔子、老子、顔淵であったという。その主張の根拠は、次に挙げられる『仏説清浄法行経』にあった。

此等の三人、俗典を興すと雖も、乃ち是れ大権の菩薩なり。『仏説清浄法行経』に云く、「儒童菩薩、彼を孔丘と称す。」

此等三人雖興俗典。乃是大権菩薩。仏説清浄法行経云。儒童菩薩彼称孔丘。

確實に中国成立とみられるこの「仏説」經典は、正倉院文書にその名が見え、古くから日本に伝来したテキストである。近年、名古屋七寺蔵の写本が発見され、おおよその内容が判明した。ただし七寺蔵本と善珠の引用には多くの相違点があり、当該箇所についても、七寺蔵本では孔子を光浄菩薩、顔淵を儒童菩薩とする。現存本を引用元と捉えるのは難しい。

又『清浄法行経』に云く、仏は三弟子を振旦に遣して教化す。儒童菩薩は彼を孔丘と称す。光浄菩薩は彼を顔淵と称す。摩訶迦葉は彼を老子と称す。

又清浄法行經云。仏遣三弟子振旦教化。儒童菩薩彼称孔丘。光浄菩薩彼称顔淵。摩訶迦葉彼称老子。

（『広弘明集』内の道安『二教論』）

一方で北周道安『二教論』に引用される同経は、『広弘明集』に拠る限り聖人と菩薩の組み合わせが『増明記』に等しい。こうした系統のテキストが伝来したか、もしくは孫引きの可能性があらう。

阿難が説くという体裁のこの経は、七寺蔵本によれば、「天竺東北真丹偏国」があまりに乱れているために、仏が三名を派遣したという内容を記す。道教や儒教に対する仏教の優越を説くものであり、また中国を「阿国」と呼ぶ箇所から、指示代名詞「阿」が多用された六朝期の成立が推定されている。

いずれにせよ、この経は既に隋の法経らが編纂した『衆経目錄』において疑経と判定されており、善珠もそうした事情を知り得たと思われる。いったい、この余りに都合の良い経を引用する善珠の意図はどこにあるのだろうか。<sup>(12)</sup>

### 三 継続的に出現する菩薩化身

外来の宗教である仏教を巡って、中国で多くの論争がなされたことは周知の事実である。<sup>(13)</sup> いわゆる「三武一宗の法難」など、時の皇帝によって仏教が弾圧されたことの根幹も、仏教が皇帝世界の外側に由来し、その論理と衝突する点にあった。『弘明集』や『広弘明集』などには、仏教側からの論争テキストが多数収められている。先に挙げた

「二教論」もそうした内容である。

しかし、それらがすべて「外道老莊」を否定していたわけではない。たとえば孫綽『喻道論』（四世紀成立）には、次のような一節がある。

周孔は即ち仏なり。仏は即ち周孔なり。蓋し外内は之を名くのみ。（中略）応世軌物、蓋し亦た時に随ふ。周孔は極弊を救ひ、仏教は其の本を明らかにするのみ。共に首尾を為し、其の致は殊ならず。

周孔即仏即周孔。蓋外内名之耳。（略）応世軌物蓋亦隨時。周孔救極弊。仏教明其本耳。共為首尾其致不殊。即如外聖有深淺之跡。

（『弘明集』内『喻道論』）

「周孔」とは周公と孔子を指す。周公は周の建国者で、当時は儒教の聖人として孔子と並び称されていたが、ここではそうした聖人が国土の疲弊を直接的に救い、仏教はそうした聖人の行動を裏付ける規範を示すとされる。つまり儒教と仏教は一体という論理である。

また同じく『弘明集』に収められる慧遠『三報論』（五世紀初頭成立）も、儒仏の一致を唱える。こうした議論は、異国の宗教である仏教を中国社会に位置づけるための方便と言えようが、孔子を仏教側に取り込む論理が古くから存在していたことは明らかである。

ただし、善珠が引用する『仏説清浄法行經』は、そのように穏やかな議論の産物ではなく、道仏の鋭い対立を背景とする。古く『後漢書』は、老子が西方におもむき浮屠（仏陀）に変じたという伝承を記した。後に西晋の王浮は『老子化胡経』をあらわし、本格的に化胡説



が唱えられるようになる。それは仏教が道教から生まれたと主張するものであった。

そのような道教側の主張に対抗して、仏教から道教が生まれたとする説も生まれた。『仏説清浄法行経』は、そうした経のうちでもっとも著名なものである。

解して云く。孝経を作ると云ふ孔子は魯人なり。姓は孔、名は丘、字は仲尼。聖徳有りて闇（周）末に生れ、国を歴り応躬莫能見聞、乃ち詩書を判じ、礼楽を定め、春秋を修め、易道を述し、門徒は三千、達者は七十二人、博徒学問者は其れ六万有り。『阿含経』に准ふる中に、孔子の弟子七十二人、惣て是れ大権の菩薩なり。衆生を調伏を為す故に、此の方便を設け潜に俗中に在り。光浄童子菩薩、彼を顔淵と称す。謂く顔回はなり。故に『清浄法行経』に云く、「孔、顔二賢は師弟と為るを以て、孝経五千文を説く。加（迦）葉菩薩、彼を老子と称す。老子五千文を説く」。

解云。作孝経云。孔子者魯人也。姓孔。名丘。字仲尼。有聖徳生於闇末。歴国応躬莫能見聞。乃判諸書。定礼楽。修春秋。述易道。門徒三千。達者七十二人。博徒学問者有其六万。准阿含経中。孔子弟子七十二人物は大権菩薩也。為調伏衆生故。設此方便潜在俗中。光浄童子菩薩彼称顔淵。謂顔回は。故清浄法経云。孔顔二賢以為師弟。説孝経五千文。加葉菩薩彼称老子。説老子五千文。

ここは孔子の伝記、『阿含経』に由来するという説、『仏説清浄法行経』の新たな引用文が並ぶ。そのうち、孔子の伝記については『史

記』に次のように記されるものを元としており、『論語』注釈などでもしばしば引用される。

孔子以詩書礼楽教、弟子蓋三千焉、身通六藝者七十有二人。如顔濁鄒之徒、頗受業者甚衆。（『史記』卷四十七）<sup>(15)</sup>

大きな数字を並べてその勢いを示す表現は、聖人を讃える定型表現といえ、特筆すべきほどの内容とはいえない。しかし次の、何に依拠したのか不明の『阿含経』説が加わることで、その意味は一変する。孔子ばかりではなく、その「弟子七十二人」もすべて大権の菩薩であったというのである。顔淵を「光浄童子菩薩」と捉える説は『清浄法行経』に等しいが、この文脈上では、顔淵も「七十二人」の一人ということになる。

もちろん顔淵が特別な存在であることは、すぐ後の『清浄法行経』引用によって明白だが、この『阿含経』説によって、三聖派遣説とは異なるベクトルが示される点は重要である。つまり中国では孔子から弟子たちへ、継続的に仏教が広まっていたという歴史がここに語られている。非仏教国に一時的に三聖を派遣したわけではなかった。

続く『清浄法行経』引用部は、七寺蔵の現存本には次のようにある。『増明記』引用と文面には差があるが、おおむね内容は一致するようである。

故宣吾法化孝子道德孔子孝経各五千。孔顔二賢以為師諮、共相発起講論。（名古屋七寺蔵『清浄法行経』）<sup>(17)</sup>

「老子五千文」はともかく「孝経五千文」は極めて珍しく（現存『孝経』は二千字強）奇異な印象を受けるが、この引用文の主眼は、

孔子と顔淵が師弟の関係にあったという部分であろう。「七十二人」の菩薩と同様に、この経もまた、仏教が中国国内で継承されたと説いたことになる。もちろん、顔淵が孔子より先に亡くなったことは周知の事実だが、他の弟子とも同様の関係を持ち、それぞれの弟子が仏教を広めたであろうことは、想像可能である。

若し『仏説須彌図経』に准ぶ中に、「宝応声菩薩化して伏儀と為る。吉祥菩薩化して女媧と為る。」其余経の中に、金粟如来化して維摩詰と為る。正法明如来化して觀世音菩薩と為る。東方龍陀仏化して須菩提と為る。龍種上尊王仏化して文殊師利菩薩と為る。種種の現身は方便を起して衆生を教化す。此等の教に准へば『灌頂経』中に三聖は、孔子、顔回、老子の三、是なり。

若准仏説須彌図経中。宝応声菩薩化して伏儀<sup>大義</sup>。吉祥菩薩化して女媧。其余経中金粟如来化して維摩詰。正法明如来化して觀世音菩薩。東方龍陀仏化して須菩提。龍種上尊王仏化して文殊師利菩薩。種々現身起方便教化衆生。准此等教灌頂経中三聖者。孔子顔回老子三是也。

この部分も、やはり布教の継続性に関わる。前半の『仏説須彌図経』は、『仏説須彌像図山経』『須彌四域経』などの名で『広弘明集』などに引用される疑経である。<sup>(18)</sup>その全文は伝わらないが、須彌山を中心とする仏教的宇宙観を図示して解説したと思われる、伏儀（義）や女媧といった創世の聖人を菩薩の化身とすることで、中国をその創世から仏教世界に組み入れる意図があったろう。『広弘明集』などでは、

やはり三聖派遣説と関わって引用され、孔子や老子だけではなく、中国創世以来のあらゆる聖人を、仏教側に取り込む主張を為している。ところが善珠は続けて、金粟如来や正法明如来などを列挙する。金粟如来説が『維摩経』に見えるように、これらは菩薩が変じて衆生を教化するという普遍的な事例であり、中国に限定されない。善珠がこのように記述することで、『仏説須彌図経』が意図していたはずの対立構造が消え、事実上は仏教国と非仏教国の差異すらなくなってしまう。こうした化身の論理から、派遣された三聖を孔子らと確定させるのである。

『老子西昇経』に云く、吾師は天竺に化遊し善く泥洹に入る。  
又『符子』に云く、老氏の師、仏を敬ふ処、文証少からず。

老子西昇経云。吾師化遊天竺善入泥洹。又符子云。老氏之師敬仏処。文証不少。<sup>大衍</sup>

続いて、これも諸書にしばしば引用される老子化胡説を挙げる。『老子西昇経』は『老子化胡経』系の一テキストで、道教側の立場で書かれたもの。<sup>(19)</sup>続く『符子』は前秦の王族符朗の書で、<sup>(20)</sup>いずれも現在も引用でしか確認できない。この二つのテキストは、並べることでは胡説を打ち消す効果があり、『広弘明集』や『破邪論』などにもこの順番に並べられている。善珠がこれらを含む、何らかの先行テキストから孫引きしたことは確実と思われる。

ただしこの引用も、仏教と道教の先後関係を示すものではなからう。表向き「外道」の孔子や顔淵らが菩薩の化身であるように、老子も

「化」して仏を師とする者であった。

大東京兆静法寺苑法師『花嚴疏』中に、此方の三家の宗を述べて云く、「此の三家の大意は略そ同じにして而して文は稍く異なり。初は孔丘に依りて易を述ぶるに、万物の始と為り万物を生ず。」

大東京兆静法寺苑法師花嚴疏中。述此方三家宗云。此之三家大意畧同。而文稍異。<sup>大略</sup>初依孔丘述易。為万物之始生於万物。

三聖派遣の結論が出たところで、苑法師こと慧苑（七〇一以降寂）の説を挙げる。この文面は慧苑『統華嚴略疏刊定記』<sup>23</sup>に見えるもので、宗旨は同一で文が異なるだけとする「三家」とは、孔子、老子、莊子である。以下は具体的に「三家」説を挙げており、『易経』において、易とは万物の始まりかつ万物を生じるものと説くと孔子説が、その第一となる。善珠は慧苑のいう「三家」の枠組みをそのまま用いている。

慧苑は慧沼とほぼ同時期に活動した僧だが、宗派的にも、また道教や儒教への態度も正反対といって良い。にも関わらず、善珠は慧沼の注釈に慧苑を利用する。師の望まない形であれ、このように注釈されねばならないという意志が感じられよう。

既に鎌田茂雄<sup>24</sup>らが指摘するように、八・九世紀の唐においては、仏教・道教・儒教の三教を一つにまとめていくような議論がなされていた。

釈宗は因果を以てし、老氏は虚無を以てし、仲尼は礼樂を以てす。浅に沿て以て深に泊ぐ。籍は微にして著を為す。各當時の器に適し、相資くるを美と為す。

釈宗以因果。老氏以虚無。仲尼以礼樂。沿浅以泊深。籍微而為著。各適當時之器。相資為美。<sup>25</sup>（『北山録』卷一）

『増明記』とほぼ同時期に成立した『北山録』には、このように三教を対等に扱うかのような記述がある。対して慧苑ら華嚴僧の場合は、孔子や老子を尊重するものの、決して対等ではない。そもそも慧苑は老莊を仏教の聖人とは捉えておらず、弟子の澄観もまた「借用老子」「借老子」と、仮に老莊説を利用するに過ぎないと述べている。<sup>26</sup>

ともあれ、善珠のここからの注釈は慧苑のそれを元とする。ただし慧苑とは立場を異にする以上、同様の結論には至らない。そもそも善珠にとって「外道老莊」の肯定は最終目的ではなく、神秘性を帯びた仏の一言に迫るための一環である。以下の「三家」とその注釈は、そうした意味でより本質的な問題を示すことになる。

#### 四 孔子、老子、莊子を貫く「一」

善珠の注釈は、いよいよ「外道老莊」による仏の一言の解釈に向かう。慧沼が指摘した点への直接的な見解ということになるが、ここからしばらくの文面は、『老子』引用箇所も含めておおそ『周易正義』そのものである。

なお、以降は極楽寺文庫本も含め、読解困難な箇所が多く含まれる。そのほとんどは誤写と見られるため、『周易正義』など引用元がはっきりしている場合は、それらを参考とする。

故に『周易』上転示第七に云く、「易の太極は是れ兩儀を生ず。」

兩儀は四象（を生ず）。四象は八卦を生ず。八卦は吉凶を定む。吉凶は大業を生ず。」又曰く、「一陰一陽、之を道と謂ふ。陰と陽の測らざる、之を神と謂ふ。」

『周易正義』第十二に云く、「易に太極有り、是れ兩儀を生ずとは、太極は謂く天地未分の前に、元氣の混りて一と爲る。即ち初太一已（是れ太初、太一なり）。故に『老子』に云く、「道は一を生ず」。即ち太極なり。之を謂く、混元既に分れて即ち天地有りと。故に太極の兩儀を生ずと云ふ。『老子』に云く、「一は二を生ず」七（云ふ）。天地と云はず、兩儀と言ふは、其の物体、下と四象（象。以下も同じ）の相等（対）するを指すなり。故に兩儀と云ふ。謂く兩体の容儀なり。兩儀は四象を生ずとは、謂く金木水火、天地に隶びて而も有り、故に兩儀は四象を生ずと云ふ。既に五行有り。何か土を取らざるや。

「土は則ち四時に分く。又地中の別あり、故に唯四象と云ふ。四象八卦を生ずとは、若し謂く震木、離火、兌金、坎水、各一時に至る。又巽は震木に共同、乾は兌金に同じ、加は之れ以て坤、艮は之れ土、八卦と爲すなり。八卦は吉凶を定むとは、八卦は既に立ち、文（爻）象變じて而して相獲（推）、有は吉、有は凶なり。故に八卦は吉凶を定むと云ふなり。吉凶は大業を生ずとは、万は各吉凶有り。広大にして悉く修（備ふ）。故に能く天下の大事業を生ずなり。」

※括弧内は『十三經注疏整理本周易正義』<sup>(25)</sup>により補った。次項も同じ。

故周易上転示第七云。易太極は生兩儀。兩儀<sup>大生四</sup>四象。々々生八卦。八卦生<sup>大生</sup>定吉凶。吉凶生大業。又曰。一陰一陽之謂道。陰陽不測之謂神。周易正義第十二云。易有太極は生兩儀者。太極<sup>大太</sup>謂天地未分之前。元氣<sup>大無</sup>混而為一。即初太一已。故老子云。道生一。即太極之謂混元。既分即有天地。故云太極生兩儀。老子云。一生二。七不云天地。言兩儀者。指其物体。下与四象<sup>大象</sup>相等故云兩儀。說兩体容儀也。兩儀生四象<sup>大象</sup>者。謂金木水火。隶天地而有故。云兩儀生四象<sup>太象</sup>。既有五行。何不取土。々々則分四時。又地中之別故唯云四象<sup>太象</sup>。々々生八卦者。若謂震木離火兌金坎水各至一時。又巽同震木乾同兌金。加之以坤艮之土為八卦也。八卦生<sup>大生</sup>定吉凶者。八卦既立<sup>大立</sup>。文象反而相獲<sup>大獲</sup>有吉凶。故云八卦定吉凶也。吉凶生大業者。万事各有吉凶。廣大悉修。故能生天下大事業也。

「転示」は「繫辭」であらう。『周易』繫辭篇は、個々の卦の解説ではなく、易を成り立たせる宇宙のありようを、根源から説明する。ここでは「太極」が問題とされ、天地未分の時点であり、元氣の集合した状態で、それを「一」と呼ぶという。つまり「太一」である。

対する『周易正義』の注釈では『老子』<sup>(26)</sup>の冒頭部分を引用し、いわば老莊説の根本となる「一」を「太一」すなわち「太極」であると述べる。続く部分は、「太極」としての「一」が兩（二）、四、八と次第に分化していく状況それぞれについて、解説が加えられる。吉凶を示す根本はあくまで「一」にあり、その「一」は『老子』の述べるところに等しいという。つまり、孔子と老子は同じことになる。

言うまでもなく、これは『周易正義』の論理であり（ただし「既五

行有」の一文は『正義』にない)、善珠独自の見解が示されるわけではない。ただし『増明記』においてこの「一」は、他でもない梵音「一音の「一」を説明する文脈にある。従って『周易』が示す世界の根源は、『正義』によって『老子』と同一視され、さらに善珠の引用によって仏の一音に重ね合わされる。そうした文脈を考えた時に、「一」が未分の位置にあることは、インドや中国といった固有の国や言語から、仏の一音を切り離す根拠となろう。

なお『周易』本文の引用は慧苑に等しいが、慧苑は『正義』を引かないため、『老子』と結びつかない。慧苑を下敷きにしつつも、注釈の方向ははっきり異なっている。

又『正義』十一に云く、「一陰一陽之れ道と謂ふとは、一は無と謂ふなり。無陰無陽、乃ち之を道と謂ふなり。一を得て無と為すとは、無は是れ虚無なり、虚無は大空(虚)にして、分別す可からず。唯だ一にして而のみ。故に一を以て無と為すなり。若し其の境、則ち彼此の相形、二有り三有り、一と為すを得ず。故に陰に有(在)るの時、而も陰と為すの功を見ず。陽に有(在)るの時、而も陽と為すの力を見ず。自然にして而も陰陽有り、自然に無所勞為(營為する所無し)。此れ則ち道の謂なり。故に之を言ひて道と謂ふ。類(数)を以て之を言ふに之を所と謂ふ。躰を以て之を言ふに之を無と謂ふ。物の開通を得るを之を道と謂ふ。微妙不測を以て之を神と謂ふ。応機反(変)化を以て之を易と謂ふ。惣じて之を言ふ。皆虚無の謂なり。聖人は人事を以て之を名く。其の義理に随ひ、其の称号を立つ。」「陰陽不測、之を神と謂

ふとは、天下の万物は皆陰陽に由り、我成本(或は生じ或は成り)、其の由理(所由の理)は、量測す可からず。之を神と謂ふなり。」「広く転(韓)康伯注の如し。上に易の宗竟んぬ。

又正義十一云。一陰一陽之謂道者。一謂無也。無陰無陽乃謂之道。一得為無者。無是虚無。々々大空不可分別。唯一而已。故以一為無也。若其境則彼此相形有二有三。不得為一。故有陰之時而不見為陰之功。有陽之時而不見為陽之力。自然而有陰陽。自然無所勞為。此則道之謂也。故言之謂道。以類以言之謂之所。以躰言之謂之無。物得開通謂之道。以微妙不測謂之神。以応機反化謂之易。惣而言之。皆虚無之謂也。聖人以人事名之。隨其義理立其称号。陰陽不測之謂神者。天下万物皆由陰陽。我成本。其由理不可量測。謂之神也。広如転康伯注。上易宗竟。

ここまでが『周易正義』の引用部分である。最後には注釈者韓康伯の名を挙げて、記述内容に間違いがないと終えている。言うまでもなく『正義』は、唐代におけるもつとも権威あるテキストであり、そのテキストが記すのだから間違いないという意味にもなるうか。

さて、後半部の内容は、陰陽と「一」の關係に焦点を絞っている。すなわち、陰陽の分化がなされる以前の根源が「一」||「無(虚無)」||「道」であり、「不測」であるという。また「陰陽不測」を「神」と呼ぶという箇所は、測量不可能な状態としての「神」を根源として捉えるものであり、いずれも陰陽未分化の段階について述べている。善珠がこうした未分化にこだわる理由は、一音を「名」が未分化な状

態と説く「外道老莊」説の注釈ゆえに他ならない。

二に李驪に依る。自然を計りて万物の因と爲る。則ち万物は無にして自然に非ず。故に『道経』に云く、「道の道とす可きは、常の道に非ず。名の（名と）す可きは、常の名に非ず。名無し、天地の始。名有り、万物の母。」『徳経』に云く、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。」又曰く、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る。」

二依李驪<sup>太極</sup>。計自然為万物因。則万物無非自然。故道経云。道可道非常道。名可非常名。無名天地始。有名万物母。徳経云。道生一。々生二。二生三。々生万物。又曰。人法地。々法天。々法道。々法自然。

ここからは「二」として『老子』を挙げる。引用箇所は『老子』第一章、第四十二章、第二十五章の順で、いずれも根源としての「道」や「自然」と、天地人の万物の関係を説明するものである。先の『周易』同様に、慧苑『統華嚴略疏刊定記』を下敷きにしており、注釈を載せるのが善珠のみという点も等しい。

『増明記』ではこの後に『河上公注』及び『老子述義』の引用が続く（極めて長いため割愛する。附録の翻刻を参照願いたい）。『河上公注』は当時の日本でもっともポピュラーな『老子』注釈である。続く『老子述義』は賈大隠による『河上公注』の注釈で、現在は散佚したものの、同じく日本で広く利用された。<sup>(28)</sup>つまり善珠に関わらず、八世紀後半の日本国において『老子』を読む者が目を通したテキスト群

であり、それ自体が読者に新たな知見を加えるものではなかったと思われる。

徳経云く、「道は一を生ず。」謂く道の始めて生ずる所は一なり。「一は二を生ず。」謂く二は陰と陽を生ず。「二は三を生ず。」謂く陰陽は生じて清濁を和し、三氣分れて天地人と爲る。「三は万物を生ず。」謂く天地人は共に万物を生ずるなり。

徳経云。道生一。謂道始所生者一也。一生二。謂二生陰与陽。二生三。謂陰陽生和清濁三氣分為天地人。三生万物。謂天地人共生万物也。

ところで右は、引用される『河上公注』において唯一「一」に触れる箇所である。第四十二章は『易経正義』に引用された箇所でもあり、善珠の文脈においては『易経』と『老子』をつなぐ役割を負っている。『易経正義』では、「道」が「元氣」であり、そこから「一（太極）」が生ずると説かれている。しかし『河上公注』と照らし合わせた場合、『易経』における「太一」「太極」ほどに、『老子』の「一」が重視されていない状況もうかがえる。現に善珠の引用箇所において、他に「一」に触れた箇所はなく、『老子述義』に至っては全く触れられない。もちろん仏を「道」の位置におき、そこから「一」音が生じると理解することは可能だが、『易経正義』説に比べて「一」音の超越性が薄れることは否めない。テキスト内での先後関係からも、あくまで『易経正義』的な解釈を前提として、このパートを読むことが求められるのかも知れない。

三に莊宗は、道を計り万物の因と爲す。則ち道は無にして在らざる故に。『莊子』内篇太宗師に云く、「夫れ道は情あり信あるも、爲すこと無く形無し。得るべくして受くべからず。得るべくして見るべからず。」自然「自古以因存。鬼を神にし、帝を神とし、王天地。」

内篇の疏に云く、「明鑑洞照は有情なり。起機若響は有信なり。恬淡寂寞は無爲なり。之を祖として見ずは無形なり。言の詮理に奇（寄）するは可伝なり。体の量数に非ずは不可受なり。方寸にして独り悟るは可得なり。形色を離るは不可見なり。自本自根より自存に至るは、自は従なり。存は有所なり。虚通は道に至り、無始無終なり。本従り以来、未だ天地有らず、五氣未地、大道の存するのみ。故に『孝経』に云く、「物有り混成し、天地に先だちて生ず。」又云く、「迎云その道を見ず。之に随ひて其の従を見ず。」

神鬼帝王天主地は、言大道能神於鬼虚、神於天帝、同明三景、生三二道俄主無之力、有茲功用。斯して乃ち不神不生而生。即ち『老注』に「天は一を得て以て清く、一を得て以て虚し。」

三莊宗計道爲万物因。則道無不在故。莊子内篇太宗師云。天道有情有信。無爲無形。可得而不可受。可得而不可見。自然自古以因存神。鬼神帝王天地。内篇疏云。明鑑洞照有情也。起機若響有信也。恬淡寂寞無爲也。祖之不見無形也。奇言詮理可得也。体非量数不可受也。方寸独語可得也。離於形色不可見也。自本自

根至自存自從也。存有所也。虚通至道無始無終。従本以来々々有天地。五氣未地大道存焉。故孝経云。有物混成先天地生。又云。迎云不見其道。隨之不見。其従神鬼帝王。天主地言天道。能神於鬼。虚神於天帝。同明三景生三。二道俄主無之力有茲功用。斯乃不神不生而生。即老注天得一以清。得一以虚。

『周易』『老子』に続く第三で、ようやく「老莊」の莊子となる。『莊子』のうち「太宗師」の一節とその注釈が引用されるが、残念ながら現存写本はいずれも誤脱だらけで、特に後半は全く意味を取るこ

とができない。  
なお注釈は成玄英の『莊子疏』で、文中に引用される『孝経』『老注』は、ともに『老経』の名で引用される『老子』本文である。元テキストに拠って確認すると、次のような文面である。

夫道、有情有信、无爲无形。可伝而不可受、可得而不可見。自本自根、未有天地、自古以固存、生天生地。

〔疏〕明鑑洞照、有情也。趣機若響、有信也。恬淡寂寞、無爲也。視之不見、無形也。寄言詮理、可伝也。体非量数、不可受也。方寸独悟、可得也。離於形色、不可見也。自、従也。存、有也。虚通至道、無始無終。従以来、未有天地、五氣未兆、大道存焉。故老経云有物混成、先天地生。又云迎之不見其首、隨之不見其後者也。言大道能神於鬼虚、神於天帝、開明三景、生立二儀、至無之力、有茲功用。斯乃不神而神、不生而生、非神之而神、生之而生者也。故老経云天得一以清、神得一以虚也。

（『莊子集釈』による）

『莊子』本文は、「道」というものが無為無形で得ることも受けることもできないという点を、宇宙の始まりから説明する。つまり「未有天地」な状態から「神鬼神帝、生天生地」となる。

成玄英の疏では、この「未有天地」の説明に『老子』第二十五章を引用しており、天地に先立って「有物混成」の状態があるという『老子』的な根源を、『莊子』と結びつける。また「神鬼神帝」においては『老子』第三十九章を挙げる。天や神が「一」を得ることで初めてそのものたり得るという文を、鬼や帝が神に変わるといふ『莊子』に結びつける。この『老子』引用によって、初めて『莊子』の内容も「一」に向かうのである。

繰り返すが、『易経』『老子』『莊子』の「三家」の元となった慧苑『統華嚴略疏判定記』は、注釈を引用しないため、「三家」が「一」を導く契機もない。老莊説が一音の問題に接続するためには『周易正義』や成玄英『莊子疏』を必要とする。そこに善珠独自の注釈意識を読みとることができよう。

今莊を引きて彼の意に同じとは、

『老子』に云く、「名の名とすべきは、不（正）常の名に非ず。」

『莊子』に云く、名は「伝ふ可くして受く可からず。得可くして見る可からず。」

此三（之）二旨は第二義に同じ。故に云く、老莊の説くに同じと。

今引莊同彼意者。老子云。名可名。非不常名。<sup>大正</sup>莊子云。名可伝而不可受。可得而不可見。此三二旨同第二義。<sup>大之</sup>故云同老莊説。

そうして「外道老莊」に関する結論となる。老莊それぞれの「名」に関する記述を根拠として、慧沼が「外道老莊」と断じたことを是認する。『老子』引用文の「不常」は、大正蔵に従って「正常」としてもおかしい表現であり、また『莊子』引用も本来は「名」ではなく「道」を述べた箇所で、現存本には多大な疑義がある。とはいへ善珠が老莊説、それも宇宙の根源としての「一」の論理から、仏の一音を読み解こうとした点は、おおよそ確認できよう。

忘れてはならないことは、こうした「三家」の解釈が、三聖派遣説に始まる前半部に続く点である。後半部だけであれば、それは外典の内に仏教と似た言説を見いだしたに過ぎない。しかし前半部と合わせて読めば、「三家」のテキストは菩薩の化身によるものとなる。すなわち、後半部の注釈によって、孔子らが大権菩薩であることの証明がなされている。

## おわりに

仏の一音を巡る注釈において慧沼は、一音は分節化以前の状態であるという一説を「外道老莊」に等しいと評した。「外道」は『成唯識論』冒頭において否定されており、それは道教的な説明を拒否する姿勢のあらわれと推察される。しかし慧沼の注釈を継ぐと主張する善珠は、「外道老莊」に膨大な注を加えるだけでなく、老莊説をいわば仏教経典として読もうとする。結論自体はあくまで慧沼と同様だが、実質的には師説を百八十度転換している。



注釈内容は大きく二分される。前半は「外道」を菩薩の化身と捉えるもので、三聖派遣説や老子化胡説などに基づく諸経を引用し、孔子や顔淵、老子が菩薩であることを証明する。

中国における三聖派遣説や化胡説は、仏教と道教や儒教とのせめぎ合いから生じており、中国とインドのどちらが正統かという問題が根底にある。しかし『増明記』は三教の対立を説かず、むしろ三教融合をはかる慧苑の経疏を挙げる。華嚴宗の慧苑は老子、孔子、莊子の「三家」を仏教の一部に取り込む立場であり、善珠はその主張を取り込んでゐる。

ただし善珠の立場は慧苑に等しいわけもなかった。菩薩の出現をめぐる『仏説須彌図経』引用前後にみえるように、善珠は「三家」を菩薩出現のヴァリアントと捉えており、中国とインドの差異も捨象される。非仏教国としての中国に、後に仏教が伝来したという歴史は、三教対立にも融合にも共通する認識であつたはずだが、『増明記』はそれを根本から否定し、中国も創世以来の仏教国であり、継続的に菩薩が出現していたと主張する。

後半は慧苑の「三家」説を、それぞれの注釈と共に引用する。『周易』『老子』『莊子』の引用箇所は、陰陽分化以前の根源の「太極」や「道」に関するもので、それらを仏教の根本に結びつける形となっている。ただし善珠が追加する注釈部分では、『易経』『莊子』ともに『老子』を用いた解釈がなされ、「三家」は事実上『老子』によって代表される。この注釈内『老子』はいずれも「一」に関する箇所ので、「三家」説をすべて「一」論に集約することにもなった。

問ふ。若し梵音の教を一音と名づくは、中印度人は皆一音に説く。仏と何か異なるや。

答ふ。彼の所説は余方に解さず。如来の一音は類に随つて解を得ず。故、不思議なり。

問ふ。若し梵音の、如何に至那国の人の至那声と聞かや。

答ふ。梵音声を聞きて至那の解を作す。一月を見て二月の解を作すが如し。

問。若梵音教名一音者。中印度人皆一音説。与仏何異。答。彼所説余方不解。如来一音随類得解。故不思議。問。若梵音如何至那国人聞至那声。答。聞梵音声作至那解。如見一月作二月解。

(善珠『唯識義燈増明記』)

こうして得られた「一」に関する知見は、右のような問答に結びついている。すなわち、中印度や至那といった固有の国や言語を超越して、一音は「一」からあらゆる解を生むという。このような理解は、「一」から万物が生じるといふ老莊説と、おおよそ異なるものではない。「外道老莊」の注釈は、まさしく梵音声から生じた至那解といえる。

かくして見いだされた「外道」と仏教の関係は、『日本霊異記』における景戒の主張と重ね合わせること、日本国における仏教修行者の歴史認識を考える一助となる。

原夫内経外書の日本に伝ひて興り始れる代におほよそに二時あり。みな百済国より将ち来る。輕嶋豊明宮に宇御めたまひし誉田天皇

の代に、外書来る。磯城嶋金刺宮に宇御めたまひし欽明天皇の代に、内典来る。然れどもすなはち外を学ぶる者は仏の法を誹り、内を読む者は外典を軽す。愚癡なる類は迷執を懷き罪福を信はず。深く智れる儔は内外を觀て因果を信恐る。

原夫内経外書、伝於日本、而興始代、凡有二時、皆自百済国将来之、輕嶋豐宮御宇誉田天皇代、外書来之、磯城嶋金刺宮御宇欽明天皇代、内典来之、然乃学外之者、誹於仏法、読内之者、輕於外典、愚癡之類、懷於迷執、匪信於罪福、深智之儔、觀於内外、信恐於因果。

（景戒『日本国現報善惡靈異記』上巻序）<sup>30</sup>

内外をとくに敬うべきとする『靈異記』は、一方で内典が欽明天皇代まで将来しなかったことを繰り返し述べる。内典、つまり経が長らく伝来しなかったという歴史認識は、日本国の仏教修行者にとって看過される問題ではなかった。

しかし善珠の注釈によれば、釈迦の生きた中印度やその言語は、一音という根源がもたらした一つの解に過ぎず、他国や他言語に優越するわけではなかった。しかも「外道」が実は菩薩の化身であり、継続的に仏教を広めていた可能性もあるという。

『唯識義燈増明記』には日本国に関する記述が一切存在しない。ただし仏教と「外道老莊」の差異を捨象し、インドと中国の差異すら消し去る注釈行為は、第三国に身を置く故に可能となった一面があるろう。根源への追求から、古来の仏教国がもつアドバンテージを否定すること。それは新興の仏教国において仏教修行する者が得た、世界の歴史

の一端ではなからうか。

# 〔注〕

- (1) 善珠『唯識義燈増明記』と仏の一音に関しては、渡部「八世紀日本国の「三時」——基から善珠への注釈活動を手がかりに」『仏教文学』第三四号（二〇一〇・三）、同「終わらない聖典——善珠のまなざされる体験——」『古代文学会叢書Ⅳ 聖典と注釈』二〇一・二一に論じた。併読いただければ幸いである。
- (2) 『大乘法苑義林章』引用は大正蔵を参照の上、『国訳一切経和漢撰述部 諸宗部二』（高井観海訳）に拠る。なお菩提流支の一音教については、坂本幸男『華嚴教学の研究』（一九五六・三）内「諸教判に対する慧苑の批判」が慧苑までの諸説をまとめており、参考となる。
- (3) 『妙法蓮華経玄義』引用は大正蔵を参照の上、『国訳一切経和漢撰述部 經疏部一』（中里貞隆訳）に拠った。
- (4) 『華嚴経探玄記』引用は大正蔵を参照の上、『国訳一切経和漢撰述部 經疏部六』（坂本幸男訳）に拠った。
- (5) 『成唯識論了義燈』引用は大正蔵を参照の上、『国訳一切経和漢撰述部 論疏部十九』（西尾京雄・富貴原章信訳）に拠った。
- (6) 『阿毘達磨大毘婆沙論』引用部については、注5に加えて『国訳一切経印度撰述部 毘曇部十』（木村泰賢訳）も参考とした。
- (7) 『西明要集』は現在には散佚。『増明記』に多数引用される。
- (8) 『仏地経論』と見られる引用文は、大正蔵本とは文面が異なる一方、基『大乘法苑義林章』や『成唯識論述記』の引用箇所等しい。
- (9) 『成唯識論』は大正蔵により、『国訳一切経』本を参考とした。
- (10) 『灌頂経』については望月信亨『仏教経典成立史論』（一九四六）内「東晋帛尸梨蜜多羅訳と伝えられる大灌頂経」、牧田諦亮『疑経研究』（一九七六・三）内「提謂経と分別善惡所起経」などを参照。いわゆる民衆経典の類であり、多少の異同はあって不思議ではない。
- (11) 『清浄法行経』については『七寺古逸経典研究叢書第二巻 中国撰述経典（其之二）』（落合俊典編 一九九六・二）に、直海玄哲氏に

よる名古屋七寺蔵本の影印と翻刻、解題が載る。同書所収の石橋成康「疑経成立過程における一断面―七寺蔵『清浄本行経』攷―」、前田繁樹「『清浄本行経』と『老子化胡経』も、同経を考える上で参考になる。また日本での流通については牧田前掲書「正倉院文書に見える疑経類」に詳しい。

- (12) 牧田前掲書内「中国仏教における真経と疑経」は、道安が疑経とした『阿秋那三昧経』が八世紀日本で写経された事実を指摘するほか、唐の道宣が疑経を一種の方便として許容した例などを挙げている。明らかに疑経であることが、価値の否定に直結するわけではない。

- (13) 仏教と道教の論争については、武内義雄『老子の研究』（一九二七）、吉岡義豊『道教と仏教』（一九五九）、楠山春樹『老子伝説の研究』（一九七九）、鎌田茂雄『中国仏教史』シリーズなど多くの論考がある。最近では前田繁樹「仏道論争に於ける諸問題」（福井文雅、山田利明、前田繁樹編『講座道教第四巻 道教と中国思想』二〇〇〇・八）などを参照。

- (14) 『弘明集』は大正蔵に拠り、国訳一切経本、牧田諦亮編『弘明集研究』（一九七三）、吉川忠夫訳注『大乘仏典（中国・日本篇）第四巻』（一九八八・三）などを参照した。

- (15) 『史記』は中華書局版（一九五九）に拠る。

- (16) 『准阿含経』というテキストが存在した可能性も否定はできない。注11に拠る。

- (18) 『仏説須彌圖経』については牧田前掲書内「中国仏教における疑経の研究」に詳しい。牧田氏は同経と『須彌四域経』の関連性を指摘、七世紀初頭にかけての成立の可能性を述べる。

- (19) 大正蔵に敦煌で発見された『老子西昇化胡経』が収められるが、該当箇所は存在しない。

- (20) 『符子』について『北山録』は「符朗。字元達符堅從弟。為青州牧。為謝玄所降。晋後為王國宝譖而殺之。有識度善別味著書數篇符子。」と記す。

- (21) 続蔵本を参照。なお慧苑については注2坂本書に詳細にまとめられている。

- (22) 鎌田茂雄『中国仏教史』「唐代仏教の社会的発展」などを参照。

- (23) 『北山録』は大正蔵をもとに私に書き下した。

- (24) ただし澄観は「三家」については慧苑を激しく批判した。注2坂本書を参照。

- (25) 『周易正義』は『十三経注疏整理本一 周易正義』（北京大学出版社二〇〇〇・一二）を参照した。

- (26) 『老子』については武内義雄『老子道德経析義』（『武内義雄全集第五巻 老子篇』一九八三・三所収）、麦谷邦夫訳注『老子・列子』（一九八三・三 学習研究社）などを参照した。

- (27) 山城喜憲『河上公章句『老子道德経』の研究』（二〇〇六・二）によれば、古代の日本国における『老子』受容は河上公注本が一般的だったという。山城氏は大正蔵『増明記』についても、河上公注本と認めている。

- (28) 大正蔵本は『孝子述義』とあるが、龍谷大学本（大正蔵対校甲本）や極楽寺文庫本の『老子述義』が正しい。同書は『日本見在書目録』にその名が見え、日本に伝来していたが現在は（中国を含めて）散佚。武内義雄『老子の研究』「道德経の注釈書解題」（『武内義雄全集第五巻 老子篇』一九八三・三所収）は、同書を『河上公注』の推演とする。他に深野孝治「賈大隱著「老子述義」について」（『大正大学大学院研究論集』一四 一九九〇・二）などが詳しい。

- (29) 郭慶藩撰『莊子集積』巻第三（中華書局新編諸子集成 一九六一）による。以下も同じ。

- (30) 『日本霊異記』引用は岩波新古典文学大系（出雲路修注 一九九六・一二）に拠る。

〔附 録〕 佛教大学図書館蔵『唯識義燈増明記』 極楽寺文庫本の当該箇所翻刻

佛教大学図書館には『増明記』写本が二種所蔵される。それぞれは極楽寺文庫、成願寺文庫の一部で、いずれも全四冊、奥書のない年代不詳の写本となっている。

『増明記』の活字文献は大正蔵（日本大蔵經）本の他に、対校本の龍谷大学本（甲本）、薬師寺本（乙本）がある。全体を調査したわけではないが、今回の当該箇所に関していえば、佛教大学図書館所蔵の二本は龍谷大学本に近い系統とみられる。『老子（道經）』を『孝經』や『老注』と記す明らかな誤りは大正蔵本とも共通するが、誤脱の多い『増明記』読解の一助として、以下に極楽寺文庫本の一部を翻刻紹介する。

なお翻刻文は、返り点などを省いた便宜的なものである。紙数の限界もあり、成願寺文庫本を含めた全体的な考察は、稿を改めたい。最後に、翻刻紹介を許可していただいた佛教大学に感謝申し上げる。

### 極楽寺文庫『唯識義燈増明記』（佛教大学図書館蔵）

文同仏説一至老莊説故者。此問及答并要集文也。仏既一音者。要集文云仏一音説。既草錯<sup>ス</sup>。以円満故者。要集文云似円満故以草謬。准初釈意。似字為正。此答不了説。不具故者。燈嫌集也。下文准知之。無相円音等者。一真法界平等一相。於此理上無有男女生住異滅色香味触十種之相。故言無相。論之理音名無相。論是理音名無相円音。随生滅縁

似説無相。而於如来無説不論。説一音中。似文義円満普生物解。是此義意也。

末知何以為名等者。第二義意。如来無色声等能相功德。但随感縁衆生心謂聞仏所説。集説此二義意云。此上二釈約衆生。故梵網等云。一音中説無量法品。拋実如来無説不説。今此二義与仏地論一師所説其旨同也。故彼説云。謂仏慈悲本願縁力。其可聞者自意識上文義相生。似如来説。此意即是由仏本願為増上縁。令聞者識有文義相。此文義相雖自親依善根力起。而就本縁名為仏説。仏実無言。集説依此意。拋実如来無説不説。

亦同外道老莊説者。言外道者。非九十五之外道也。孔丘李老本是法身大士。遊履仏法之外故名外道。非是邪見外道類也。灌頂第六卷云。閻浮界内有振旦国。我遣三聖。在中化道人民。慈哀礼義是足。上下相平無逆殊者。乃至云。振旦国中又有小国。不識真正。無有礼法。但加殺害。無有慈心。三聖教他道言不着。至吾法没千歳之後。三聖人過。法言衰薄。設聞道法不肯依受。三聖者。蓋是孔丘李老顔淵乎。莊子後人故不入三類也。此等三人雖與俗典。乃是大権菩薩。仏説清浄法行經云。儒童菩薩彼称孔丘。解云。作孝經云。孔子者魯人也。姓孔。名丘。字仲尼。有聖德生於闍末。歴国応躬莫能見聞。乃判諸書。定礼楽。修春秋。述易道。門徒三千。達者七十二人。博徒学問者有其六万。准阿含經中。孔子弟子七十二人惣は大権菩薩也。為調伏衆生故。設此方便潛在俗中。光浄童子菩薩彼称顔淵。謂顔回是。故清浄法經云。孔顔二賢以為師弟。説孝經五千文。加葉菩薩彼称老子。説老子五千文。若准仏説須彌図經中。宝応声菩薩化為伏儀。吉祥菩薩化為女媧。其余經中金粟如来化為

維摩詰。正法明如來化為觀世音菩薩。東方龍陀化為須菩提。龍種上尊王化為文殊師利菩薩。種々現身起大方便教化衆生。准此等教灌頂經中三聖者。孔子顏回老子三是也。老子西昇經云。吾師化遊天竺善入泥洹。又符子云。老氏之師敬仙處。文証不少。大唐京兆靜法寺苑法師第四十花嚴疏中。述此方三家宗云。此之三家大意畧同。而文稍異。

初依孔丘述易。為万物之始生於万物。故周易上軾示第七云。易大極是生兩儀。兩儀四象。々々生八卦。八卦生定吉凶。吉凶生大業。又曰。一陰一陽之謂道。陰陽不測之謂神。周易正義第十二云。易有太極是生兩儀者。大極謂天地未分之前。元氣混而為一。即初太一已。故老子云。道生一。即太極。之謂混元。既分即有天地。故云太極生兩儀。老子云。一生二。七不云天地。言兩儀者。指其物体。下与四像相等故云兩儀。說兩体容儀也。兩儀生四像者。謂金木水火。隶天地而有故。云兩儀生四像。既有五行。何不取土。々則分四時。又地中之別故唯云四像。々々生八卦者。若謂震木離火兌金坎水各至一時。又巽同震木乾同兌金。加之以坤良之土長平為八卦也。八卦生定吉凶者。八卦既立。文象反而相獲有吉凶。故云八卦定吉凶也。吉凶生大業者。万事各有吉凶。广大悉修。故能生天下大事業也。又正義十一云。一陰一陽之謂道者。一謂無也。無陰無陽乃謂之道。一得為無者。無是虛無。々々大空不可分別。唯一而已。故以一為無也。若其境則彼此相形有二有三。不得為一。故有陰之時而不見為陰之功。有陽之時而不見為陽之力。自然而有陰陽。自然無所勞。為此則道之謂也。故言之謂道。以類以言之謂之所。以跡言之謂之無。物得開通謂之道。以微妙不測謂之神。以応幾反化謂之易。惣而言之。皆虛無之謂也。聖人以人事名之。隨其義理立其称号。

陰陽不測之謂神者。天下万物皆由陰陽。我成本。其由理不可量測。謂之神也。広如軾康伯注。上易宗竟。

二依李暉。計自然為万物因。則万物無非自然。故道經云。道可道非常道。名可非非常名。無名天地始。有名万物母。德經云。道生一。々生二。二生三。々生万物。又曰。人法地。々法天。々法道。々法自然。河上公注云。道可。謂經術政教云道也。非常道。謂非自然長生之道也。常道常以無常為養神。無事安氏含光藏暉。滅跡常道不可称道。名可名。謂富貴尊榮高世之名也。非常名。謂非自然常在之名也。常名当如明弁之末。言鷄子之未分。明珠在蚌中。美玉処石間。内雖照々。外如愚類者也。無名天地之始。謂無名者道也。道無形故不可名也。天地始者。道吐氣布化出於虛空。無為天地本始也。有名万物之母。謂有名天地也。天地有形位有陰陽。有柔強是異名也。万物母者。天地含氣生万物。長大成熟如母之養子。德經云。道生一。謂道始所生者一也。一生二。謂二生陰与陽。二生三。謂陰陽生和清濁三氣分為天地人。三生万物。謂天地人共生万物也。天施地化。人長養之也。人法地。謂人当地安靜和柔也。種々得五穀掘之得耳。衆勞而不怨。有功不宣者也。地法天。謂天湛細不動而不求報。生長万物無所取也。天法道。謂道請清不言。陰行積氣万物自成。道法自然。謂道性自然無所法也。老子述義第三卷云。道經有三十七章。此道經首章正開道宗。故文明当道以為首也。但常道常名為名教云。先道与天地。寔生化之本云云。道可道者。此以理之可道用顯常道也。言經術之道其跡至前。可以通說而得。非是自然常生之道者。雖養人而無為。雖安人而無事。含藏滅迹不可称道也。名可名非常名者。此以物之可名。用顯常名也。爵祿高榮之名人所施造。言迹淺

（わたなべ りょういち 非常勤講師）

二〇一一年十一月十五日

露皆可名目。而知実衰名滅。非是自然常在之名也。夫体自然常在之名。不露美善。有似愚顔陀於顯称不可名自者也。蓋無体無方至虛至寂妙。万物莫知其金始。万物莫測其終。功用之母竟不可道。名譽所集意不可名者。是自然之常道自然之常名乎。此兩対財道是常。若人能体常則無死滅。世聖人以常道不可常。名不可名。故說非常道非常名。欲人及經云義宜補<sup>神イ</sup>会理。則知常道常名。云所在故諱各拳類以明云也。無天地之始有名万物之母者。此一対明為本也。無謂常道。以言無体不得而名故曰無名。吐氣布化生天生地始者。明其無先。故月天故之始也。有名謂天地分形立位可得而名。故曰有名。母者取其能生養万物如母之養子。故曰万物母。言万物本於天地天地本道也。老子宗意。

三莊宗計道為万物因。則道無不在故。莊子内篇太宗師云。天道有情有信。無為無形。可得而不可受。可得而不可見。自然自古以因存神。鬼神帝王天地。内篇疏云。明鑑洞照有情也。起機若響有信也。恬淡寂寞無為也。祖之不見無形也。奇言詮理可得也。体非量数不可受也。方寸独語可得也。離於形色不可見也。自本自根至自存自從也。存有所也。虛通至道無始無終。從本以來々有天地。五氣未地大道存焉。故孝經云。有物混成先天地生。又云。迎云不見其道。隨之不見。其從神鬼帝王。天主地言天道。能神於鬼。虛神於天帝。同明三景生三。二道俄主無之力有茲功用。斯乃不神不生而生。即老注天得一以清。得一以虛。今引莊同彼意者。老子云。名可名。非不常名。莊子云。名可伝而不可受。可得而不可見。此三二旨同第二義。故云同老莊說。